

80773-82/49 US

# Evangelische Theologie

ZWEIMONATSSCHRIFT

49. JAHRGANG

44. JAHRGANG DER NEUEN FOLGE

1989

1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

*Geschäftsführender Herausgeber:* Jürgen Moltmann, Tübingen

*Redaktion:* Carmen Krieg, Tübingen

*Herausgeber:* Günter Altner, Heidelberg; Frank Crüsemann, Bethel; Helmut Gollwitzer, Berlin; Ferdinand Hahn, München; Diether Koch, Bremen; Ulrich Luz, Bern; Joachim Mehlhausen, Tübingen; Jürgen Moltmann, Tübingen; Gerhard Sauter, Bonn; Werner H. Schmidt, Bonn; Wolfgang Schrager, Bonn; Jürgen Seim, Neuwied; Theo Sundermeier, Heidelberg; Lukas Vischer, Bern



---

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

# INHALT

## THEMEN

### Heft 1 Charisma und Institution

<i>Werner Krusche</i> , Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution .	20
<i>Bruno Forte</i> , Kirche, Charismen und Dienste in der Erneuerung der katholischen Ekklesiologie .	39
<i>Miroslav Volf</i> , Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive .	52
<i>Ulrich Luz</i> , Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht .	76
<i>Theodor Lohmann</i> , Charisma und Institution aus religionswissenschaftlicher Sicht .	95

### Heft 2 Systematische Theologie und Ethik

<i>Michael Welker</i> , Der Heilige Geist .	126
<i>Michael von Brück</i> , Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung .	142
<i>Edgar Thaidigsmann</i> , Die Weltlichkeit Gottes. Zum Spätwerk L. Ragaz .	161
<i>Wolfgang Nethöfel</i> , Biotechnik zwischen Schöpferglauben und schöpferischem Handeln .	179

### Heft 3 Altes Testament

<i>Gerhard Beggich</i> , Die Freundlichkeit Gottes als Form theologischen Redens. Ein Nachdenken über Gen 18,1–16a .	218
<i>Walter Dietrich</i> , Der rote Faden im Alten Testament .	232
<i>Frank Crüsemann</i> , Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt .	250
<i>Willy Schottroff</i> , Der Zugriff des Königs auf die Töchter. Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel .	268

### Heft 4 Zur Vergegenwärtigung der Theologie Hans Joachim Iwands

<i>Edgar Thaidigsmann</i> , Geschehene und aufgegebene Versöhnung. Die Stellung Hans Joachim Iwands zur Philosophie Hegels .	307
<i>Peter Sänger</i> , Das Niemandsland der Mitte. Ein Bildwort Hans Joachim Iwands zur Positionsbestimmung – nicht nur im kalten Krieg .	320
<i>Bertold Klappert</i> , Versöhnung, Reich Gottes und Gesellschaft. H. J. Iwands theologische Existenz im Dienst der einen Menschheit .	341
<i>Jan Milič Lochman</i> , Emanuel Rádl: Der philosophische Mitstreiter J. L. Hromádkas .	369

### Heft 5 Freiheit des Glaubens – Freiheit des Denkens

<i>Heinz Eduard Tödt</i> , Eberhard Bethge als Theologe und Zeitgeschichtsforscher .	397
<i>Walter Kreck</i> , Das Menschenrecht auf Freiheit und die Freiheit eines Christenmenschen .	417
<i>Hans-Joachim Kraus</i> , Neue Begegnung mit dem Alten Testament in Karl Barths Theologie .	429
<i>Manfred Josuttis</i> , Der Pfarrer – ein Bürger .	443
<i>Bertold Klappert</i> , Die Rechts-, Freiheits- und Befreiungsgeschichte Gottes mit dem Menschen. Erwägungen zum Verständnis der Auferstehung in K. Barths Versöhnungslehre .	460
<i>Werner Schneider</i> , Über die Freiheit und die Autorität der Heiligen Schrift .	478

### Heft 6 Dialog der Religionen?

<i>Hans Küng</i> , Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden .	492
<i>Paul F. Knitter</i> , Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen .	505
<i>Reinhold Bernhardt</i> , Ein neuer Lessing? – Paul Knitters Theologie der Reli- gionen .	516

<i>Jürgen Moltmann</i> , Dient die „pluralistische Theologie“ dem Dialog der Welt-Religionen? . . . . .	528
<i>Bernhard Marx</i> , Dialogik als ethisches Prinzip . . . . .	537
<i>Kazuo Hasumi</i> , Eine kritische Betrachtung japanischer Theologien . . . . .	550

---

## HAUPTARTIKEL

---

<i>Gerhard Begerich</i> , Die Freundlichkeit Gottes als Form theologischen Redens. Ein Nachdenken über Gen 18,1–16a . . . . .	218
<i>Reinhold Bernhardt</i> , Ein neuer Lessing? – Paul Knitters Theologie der Religionen . . . . .	516
<i>Michael von Brück</i> , Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung . . . . .	142
<i>Frank Crüsemann</i> , Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt . . . . .	250
<i>Walter Dietrich</i> , Der rote Faden im Alten Testament . . . . .	232
<i>Bruno Forte</i> , Kirche, Charismen und Dienste in der Erneuerung der katholischen Ekklesiologie . . . . .	39
<i>Kazuo Hasumi</i> , Eine kritische Betrachtung japanischer Theologien . . . . .	550
<i>Manfred Josuttis</i> , Der Pfarrer – ein Bürger . . . . .	443
<i>Bertold Klappert</i> , Versöhnung, Reich Gottes und Gesellschaft. H. J. Iwands theologische Existenz im Dienst der einen Menschheit . . . . .	341
<i>Bertold Klappert</i> , Die Rechts-, Freiheits- und Befreiungsgeschichte Gottes mit dem Menschen. Erwägungen zum Verständnis der Auferstehung in K. Barths Versöhnungslehre (KD IV/1–3) . . . . .	460
<i>Paul F. Knitter</i> , Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen . . . . .	505
<i>Hans-Joachim Kraus</i> , Neue Begegnung mit dem Alten Testament in Karl Barths Theologie . . . . .	429
<i>Walter Kreck</i> , Das Menschenrecht auf Freiheit und die Freiheit eines Christenmenschen . . . . .	417
<i>Werner Krusche</i> , Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution . . . . .	20
<i>Hans Küng</i> , Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden . . . . .	492
<i>Jan Milič Lochman</i> , Emanuel Rádl: Der philosophische Mitstreiter J. L. Hromádkas . . . . .	369
<i>Theodor Lohmann</i> , Charisma und Institution aus religionswissenschaftlicher Sicht . . . . .	95
<i>Ulrich Luz</i> , Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht . . . . .	76
<i>Bernhard Marx</i> , Dialogik als ethisches Prinzip . . . . .	537
<i>Jürgen Moltmann</i> , Dient die „pluralistische Theologie“ dem Dialog der Welt-Religionen? . . . . .	528
<i>Wolfgang Nethöfel</i> , Biotechnik zwischen Schöpferglauben und schöpferischem Handeln . . . . .	179
<i>Peter Sänger</i> , Das Niemandsland der Mitte. Ein Bildwort Hans Joachim Iwands zur Positionsbestimmung – nicht nur im kalten Krieg . . . . .	320
<i>Werner Schneider</i> , Über die Freiheit und die Autorität der Heiligen Schrift . . . . .	478
<i>Willy Schottroff</i> , Der Zugriff des Königs auf die Töchter. Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel . . . . .	268
<i>Edgar Thaidigsmann</i> , Die Weltlichkeit Gottes. Zum Spätwerk L. Ragaz . . . . .	161
<i>Edgar Thaidigsmann</i> , Geschehene und aufgegebene Versöhnung. Die Stellung Hans Joachim Iwands zur Philosophie Hegels . . . . .	307
<i>Heinz Eduard Tödt</i> , Eberhard Bethge als Theologe und Zeitgeschichtsforscher . . . . .	397
<i>Miroslav Volf</i> , Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive . . . . .	52
<i>Michael Welker</i> , Der Heilige Geist . . . . .	126

---

## ZUR SITUATION

---

<i>Schalom Ben-Chorin</i> , Zusammenstoß zweier Welten . . . . .	290
<i>Rudolf Bohren</i> , Schlaf der Kirche – Gottes Erwachen. Predigtforschung und Gemeinde . . . . .	380
<i>John B. Cobb, Jr.</i> , Theologie in den Vereinigten Staaten: Woher und Wohin . . . . .	200
<i>Ellen Flesseman-van Leer</i> , Die Frage nach Gott. Bericht aus der Niederländischen Kirche . . . . .	111
<i>Ferdinand Hahn</i> , Laudatio anlässlich des 75. Geburtstages von Schalom Ben-Chorin . . . . .	286
<i>Wolfgang Schweitzer</i> , Eine Anmerkung zu W. Höchstädters Beitrag über den Lemppschen Kreis in Heft 5/1988 der Evangelischen Theologie . . . . .	122
<i>Jürgen Seim</i> , Unwissenschaftlicher Stoßseufzer zur Lage der Wissenschaft und der Welt . . . . .	561
<i>Dorothee Sölle</i> , Elie Wiesels 60. Geburtstag . . . . .	119

---

## KRITISCHES FORUM

---

<i>Rudolf Bohren</i> , Beim Wort genommen . . . . .	298
<i>Bertold Klappert</i> , Rezension von H. J. Iwand: Frieden mit dem Osten . . . . .	389
<i>Hans-Joachim Kraus</i> , Denken aus Umkehr . . . . .	564
<i>Wolfgang Schenk</i> , Das „Darmstädter Wort“ 1947 und sein bleibender Vorsprung . . . . .	214

---

## ZU DIESEM HEFT

---

<i>Ulrich Luz</i> , Zu diesem Heft . . . . .	1
<i>Arnold Esch</i> , Versuchung. Predigt über Matthäus 4,1–11 . . . . .	3
<i>Elisabeth Moltmann-Wendel</i> , Alles haben oder ganz sein. Bibelvortrag zu Matthäus 4,1–13 . . . . .	8
<i>Jürgen Moltmann</i> , Zu diesem Heft . . . . .	125
<i>Jürgen Moltmann</i> , Zu diesem Heft . . . . .	217
<i>Jürgen Moltmann</i> , Zu diesem Heft . . . . .	306
<i>Jürgen Moltmann / Bertold Klappert</i> , Zu diesem Heft . . . . .	395
<i>Jürgen Moltmann</i> , Zu diesem Heft . . . . .	491

## I. Zum Problem der Zeiterfahrung

Zeit kann als Maß für die Bewegung von Erscheinungen innerhalb gesetzter Koordinaten nur abstrahiert werden, wenn die Frage nach dem Verhältnis dieses Maßes zum messenden Subjekt vernachlässigt wird, d. h. wenn der Sinn (die Richtung) des Messens selbst nicht in Erscheinung tritt. Daß es sich um die Vernachlässigung eines entscheidenden Parameters handelt, weiß die Wissenschaft aber spätestens seit der Entdeckung der Quantenmechanik, wonach das messende Subjekt selbst ein Aspekt im Meßvorgang ist.

Wir werden hier nicht den Zeitbegriff der Naturwissenschaft (wenn es ihn denn als einheitlichen Begriff gäbe) erörtern, auch nicht die philosophischen Implikationen und unterschiedlichen Deutungen der Relativitätstheorie und der Quantenphysik. Dennoch sind einige Bemerkungen hinsichtlich der „Objektivität der Zeit“ sinnvoll, wenn wir später Reflektionen von Zeiterfahrungen in der Mystik nicht nur sammeln, sondern auch interpretieren wollen.

Niels Bohr hat deutlich gemacht, daß die nicht-klassischen Phänomene der Quantenphysik in klassischen Begriffen ausgeführt werden müssen, wenn sie über die mathematische Formel hinaus Bedeutung gewinnen sollen. Auch das Relativitätsprinzip unterliegt dieser Forderung, und es ist kein Zufall, daß ausgerechnet Physiker auf der Suche nach geeigneten klassischen Begriffen auf die Vorstellungswelt der Mythen alter Völker, auf philosophische Interpretationen mystischer Erfahrung und die Zeitstrukturen des Bewußtseins eines Kindes zurückgreifen, um die grundlegende *Relativität* durchaus im Begriffsbereich des Menschlichen anzutreffen.<sup>1</sup>

Nicht nur bei den Griechen war die Zeit eine mythische Figur, Chronos, der seine Kinder erzeugt und verschlingt. Mahākāla ist ein Gegenbeispiel im indischen Mythos, der bis in das tantrische buddhistische *kālacakra*-System gewirkt hat, wobei aber auffällig ist, daß in Indien der Raum, *ākāśa*, als Element oder Grundbaustein des Universums sowohl in hinduistischen wie in buddhistischen Systemen eine viel zentralere Rolle spielt als die Zeit, deren Bedeutung zunächst nur in der Verschleierung des Wirklichen, kaum in dessen Entfaltung, lag.

Am Beginn der abendländischen Philosophie steht die Kontroverse zwischen Heraklit, der in Bewegung und Werden das ursprüngliche Wesen

\* Veränderte Fassung eines Vortrages, der auf dem Kongreß „Geist und Natur“ im Mai 1988 in Hannover gehalten wurde.

<sup>1</sup> Vgl. dazu M. D. Akhundov, *Conceptions of Space and Time. Sources, Evolution, Directions*, Cambridge, Mass., 1986, 5.

der Wirklichkeit zu erkennen meinte, und Parmenides und Zeno, die Sein und die Permanenz jenseits zeitlichen Wandels für allein wirklich hielten. Plato vermittelte zwischen beiden, indem er das Universum in einen zeitlichen und überzeitlichen Bereich aufteilte, wobei ihm die zeitliche Wirklichkeit das „bewegte Bild“ der ewigen Formen war.<sup>2</sup> Beide verhalten sich wie Spiegelbild zu Urbild. Alle über den Neuplatonismus in Europa vermittelten mystischen Traditionen gehen auf diese Unterscheidung zurück und verbinden die *zeitlose Wahrheit* der Idee mit einer spezifischen Bewußtseinserfahrung.

Aristoteles' Zeitbegriff hat die abendländische Wahrnehmungs- und Denkgeschichte bis heute geprägt: Die Zeit ist eine Zahl der Bewegung hinsichtlich eines „vorher“ und „nachher“<sup>3</sup>, und zwar ursprünglich der obersten Himmelssphäre. Sie ist das Maß für Veränderung. Zeit wird hier mit der Bewegung der Himmelskörper in Verbindung gebracht, und dieses physikalische Modell ist bestimmend geblieben.<sup>4</sup> Drei Zeitbegriffe lassen sich auf diesem Hintergrund formulieren. Der erste bestünde darin, Zeit und Bewegung zu identifizieren. Die Schwierigkeit dieses Ansatzes ist, daß Zeit nicht mit Bewegung identisch sein kann, denn Bewegung ist nur als Bewegung *in der Zeit* vorstellbar, d. h. Bewegung muß von dem Medium, in dem sie stattfindet, unterschieden werden.<sup>5</sup> Identifizierte man zweitens aber die Zeit mit bewegten Objekten wie zum Beispiel Himmelskörpern, würde man sie auf räumliche Koordinaten reduzieren. Die dritte Möglichkeit ist, die Zeit als Attribut der Bewegung aufzufassen, als Maß etwa, das Bewegung begleiten würde. Dann aber wäre die Frage, welches Maß angenommen werden müßte, ob unterschiedliche Bewegung unterschiedliche Zeiten zur Folge hätte und wie sich die Zeit, die an der Bewegung teilhat, zu der Zeit, die Bewegung mißt, verhält.<sup>6</sup>

Diese Fragen spiegeln sich auch in der Auseinandersetzung um die Interpretation der Relativitätstheorie Einsteins wider.<sup>7</sup> Auf der Grundlage der Riemannschen Geometrie war deutlich geworden, daß Raum und damit geometrisches Maß nicht absolut sind, insofern Raum bestimmt ist durch die Körper, die sich in ihm befinden. So kann es weder absoluten Raum noch absolute Zeit geben. Whitehead hingegen hielt seine Theorie von der räumlichen und zeitlichen Kongruenz entgegen, nach der die Einheitlichkeit der Weltgeometrie, und damit auch der Zeit, aufrechterhalten

<sup>2</sup> Plato, *Timaios*, 17.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Physik*, 219b.

<sup>4</sup> F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg 1976, 61.

<sup>5</sup> Auch Zeit und Geschwindigkeit setzen einander voraus, so daß diese jene nicht begründen kann. Aus psychologischer Sicht hängt Zeit an der Geschwindigkeit von Ereignissen, wie Piaget an der Zeitentwicklung beim Kinde demonstriert hat. Vgl. J. Piaget, *Time Perception in Children*, in: *The Voices of Time* (ed. by J. T. Fraser), Amherst 1981<sup>2</sup>, 202.

<sup>6</sup> R. M. Gale, *What, then, is Time*, in: *The Philosophy of Time*, (ed. by R. M. Gale), 1967, 24ff.

<sup>7</sup> Zum folgenden vgl. A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht/Boston 1973<sup>2</sup>, bes. 8–65 und 425ff.

werden soll, ein Argument, das Grünbaum für nicht stichhaltig hält. Uns interessiert hier nur, daß es um die Fragen von Einem *versus* Vielheit bzw. Konstante *versus* Bewegung geht, mehr noch, um die Zuordnung beider Größen. Denn daß Bewegung die Konstanz eines Bewegten voraussetzt, andernfalls man nur von völlig diskreten Zuständen verschiedener Größen, also keiner Veränderung eines Gegebenen, sprechen könnte, wußten bereits die Griechen. Um den Prozeß der Bewegung zu erfassen, bedarf es also sowohl der Anschauung des Statischen als auch des Bewegten. Whitehead jedenfalls faßt zusammen, daß es „unmöglich ist, über Zeit und den kreativen Ablauf der Natur zu meditieren ohne eine überwältigende Empfindung bezüglich der Grenzen menschlicher Intelligenz“<sup>8</sup> zu erfahren. Und bekanntlich war bereits Augustinus zu einer ähnlichen Erkenntnis gelangt.

In der gegenwärtigen Physik gibt es verschiedene Ansichten und Interpretationen vom „Alter“ des Universums.<sup>9</sup> Damit verbunden ist die Frage, ob das Universum seit dem „Urknall“ gleichbleibende Geschwindigkeit hat oder vor Jahrmillionen schneller oder langsamer expandiert ist. Fluktuationen in der Raum-Zeit-Dichte lassen die Zeit in Abhängigkeit vom Zustand des Universums erscheinen<sup>10</sup>, und die alte Frage nach der „objektiven“ Zeit spitzt sich zu in der Frage, ob eine solche Zeit, wenn es sie gäbe, selbst zeitlich variabel wäre und man sich nach einer Meta-Zeit umschauen müßte.

Nicht nur die abstrakte Frage nach dem Wesen der Zeit ist aber kaum zu beantworten, sondern auch das Problem ihrer Richtung bzw. ihres Sinnes ist keineswegs geklärt.<sup>11</sup> S. Watanabe hat vorgeschlagen<sup>12</sup>, in der Unterscheidung von Mittel und Ziel den anthropologischen Ansatzpunkt für die gerichtete Zeiterfahrung zu suchen, wobei aber in der Deutung dieser Unterscheidung keineswegs ein interkultureller *consensus populorum* vorliegt. Insofern aber diese Differenz direkt mit der Unterscheidung von Ursache und Wirkung zusammenhängt, kann zumindest im Rahmen von

<sup>8</sup> A. N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge 1920, 73. (Das Zitat verdanke ich Benjamin, in: *The Voices of Time*, 8.)

<sup>9</sup> Vgl. neuerdings die Überlegungen von S. W. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Hamburg 1988.

<sup>10</sup> G. J. Whitrow, *Time and the Universe*, in: *The Voices of Time* (ed. by J. T. Fraser), Amherst 1981<sup>2</sup>, 576.

<sup>11</sup> Nach Hawking verlangt das „anthropische Prinzip“, daß wir das Universum so sehen, wie es ist, weil wir nicht da wären, um es zu beobachten, wenn es anders wäre. Die Zeitstruktur mit dem Richtungspfeil von Vergangenheit → Gegenwart → Zukunft sei also jeder möglichen Beobachtung vorgegeben, und zwar für Hawking letztlich auf Grund des 2. Hauptsatzes der Thermodynamik. Es ist m. E. fraglich, ob das Prinzip in dieser Form allgemein gelten kann, wenn man andere Zeiterfahrungen, wie z. B. die mystische, als ein Phänomen, das zweifellos auftritt, ernst nimmt. Vgl. Hawking, 157ff.

<sup>12</sup> S. Watanabe, *Time and the Probabilistic View of the World*, in: *The Voices of Time* (ed. by J. T. Fraser), Amherst 1981<sup>2</sup>, 561. Er weist die Möglichkeit zurück, die Begründung der Zeitrichtung auf den 2. Hauptsatz der Thermodynamik zu stützen, da zwar die Zunahme von Entropie nicht bestreitbar ist, die Richtung der Zeit daraus aber nicht abzuleiten wäre, da man eine zweite Variable brauchte. (555)

Kausalität die Richtung der Zeit von Vergangenheit zu Zukunft auf diese Weise begründet werden. Allerdings wäre zu fragen, ob die *Richtung* der Zeit nicht ein Attribut der Zeit nur unter bestimmten makroskopischen Bedingungen wäre, da sie im Bereich der Elementarteilchen fraglich ist.<sup>13</sup> Ist somit also die Zeitrichtung grundlegend im Universum als solchem angelegt, oder handelt es sich um eine statistische Aussage?

Daß die einfache linear vorgestellte Zeitrichtung in Abfolge der drei Zeitmodi von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft hin eine Vernachlässigung der Komplexität tatsächlicher Zeiterfahrung ist, indem zum Beispiel Vergangenheit nur als gegenwärtige Vergangenheit, Zukunft nur als in der Gegenwart antizipierte Zukunft usw. verfügbar sind, so daß „Zeitnetze“ (J. Moltmann) entstehen, haben vor allem G. Picht, A. M. Klaus Müller und J. Moltmann herausgearbeitet.<sup>14</sup>

Zeiterfahrung, soviel ist sicher, ist abhängig von der Umwelt des Erfahrenden sowie vom Zustand des wahrnehmenden Bewußtseins, wie nicht nur Piagets Untersuchungen an Kindern gezeigt haben, sondern die allgemeine Erfahrung, das Traumerleben und der interkulturelle Vergleich belegen. Zeit ist eine Entdeckung im Verlauf der Evolution, und es ist durchaus möglich, daß sie nicht nur beim Menschen vorkommt, sondern auch beim Tier und der Pflanze – wenn auch in je modifizierter Form – anzunehmen ist.<sup>15</sup> Auch das Tier und die Pflanze haben ihre je eigenen Zeitgeschwindigkeiten, die sich von den menschlichen unterscheiden. Daß der menschliche Zeitsinn in einer „instinktuellen Ambivalenz“ begründet sein könnte, die daher kommt, daß der Mensch Leben und Tod als entgegengesetzte Pole erfährt, statt ihrer biologischen Einheit gewahr zu sein, ist möglich.<sup>16</sup> Aber auch hier ist die Zeiterfahrung individuell verschieden: nicht nur, daß das Kind diese Ambivalenz ganz anders erfährt als der alte Mensch, sondern auch die psychische Gesamtkonstellation, die emotionale Balance und die soziale Umgebung sind Faktoren, die Zeiterfahrung determinieren.

Auch die für abendländische Kultur fundamentale Erfahrung der geschichtlichen Zeit ist keine Konstante, sondern selbst ein zeitliches Phänomen, das der Wandlung unterliegt, wie R. Koselleck gezeigt hat.<sup>17</sup> Er zitiert Herder, für den ein jedes Ding seine eigene Zeit hat, so daß es im Universum zu einer Zeit unzählbare Zeiten gibt. Zeitbestimmungen sind

<sup>13</sup> Whitrow, 580f.

<sup>14</sup> G. Picht, Die Zeit und die Modalitäten, in: Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I, Stuttgart 1980, 362ff; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985<sup>2</sup>, 116ff; A. M. K. Müller, Das unbekannte Land. Konflikt-Fall Natur. Erfahrungen und Visionen im Horizont der offenen Zeit, Stuttgart 1987, bes. 210ff. Müller nimmt nicht nur eine Evolution in der Zeit, sondern eine Evolution der Zeit selbst an. Eine Diskussion dieser Autoren ist hier nicht möglich und bleibt einer späteren ausführlichen Publikation vorbehalten.

<sup>15</sup> Ich widerspreche damit J. T. Fraser, The Study of Time, in: The Voices of Time (ed. by J. T. Fraser), Amherst 1981<sup>2</sup>, 587.

<sup>16</sup> A.a.O. 585.

<sup>17</sup> R. Koselleck, Vergangene Zukunft, Frankfurt 1979.



demnach zwar von der Natur her bedingt, müssen aber als spezifisch geschichtlich definiert betrachtet werden.<sup>18</sup> Durch die „Verzeitlichung der Geschichte“ während der letzten dreihundert Jahre erscheint Zeit als in sich ganz anderes differenziert als etwa im europäischen Mittelalter. Der Grund ist eine Beschleunigung bzw. Verzögerung der historischen Parameter, was Koselleck eindrucksvoll und an zahlreichen Beispielen belegt. Zeit also ist auch hier relativ, abhängig von einem kulturell geprägten Bewußtseinszustand, der geschichtlicher Veränderung unterliegt.

Wenn wir nach Zeiterfahrung fragen, muß aber auch noch einmal die Tatsache in Erinnerung gerufen werden, daß Beobachtung und Erfahrung zu unterscheiden sind. Beobachtung setzt die Unterscheidung in beobachtendes Subjekt und beobachtetes Objekt voraus. Es handelt sich um eine bewußte Trennung, bei der Wirklichkeit objektiviert wird. Erfahrung hingegen ist die Einheit von Innerem und Äußerem bzw. die „Einswerdung“ mit dem „Objekt“, das Anlaß zur Erfahrung gibt. Dies entspricht einer allgemeinen Bewußtseinsbeschreibung, wird aber besonders deutlich in Meditationserfahrungen und in intersubjektiver menschlicher Erfahrung, besonders der Liebe. Aus der naturwissenschaftlichen Methode ist dieser Aspekt bisher, d. h. vor der Formulierung der Quantentheorie, erfolgreich ausgeklammert worden. Wenn wir von *Zeiterfahrung* in der Mystik sprechen, ist der Begriff mit Bedacht gewählt; wir sprechen nicht von Beobachtung.<sup>19</sup>

## II. *Zeiterfahrung im hinduistischen Bereich*

Es ist oft behauptet worden, Indien habe keinen Sinn für Geschichte, was mit dem Desinteresse am Phänomen der Zeit zusammenhänge. Dies ist falsch. Gewiß, sowohl für Hinduismus als auch für Buddhismus gilt, daß der Weltprozeß keinen Anfang in der Zeit hat. Durch Expansion und Kontraktion wird in zyklischer Oszillation über lange Zeiträume hinweg ein Universum nach dem anderen hervorgebracht und wieder zerstört. Innerhalb eines Universums wird der Charakter des Historischen bzw. Zeitlichen sehr deutlich erkannt, aber anders bewertet als in Griechenland, Europa oder auch China. Die Purāṇas und epischen Werke sind voll von historischen Situationen und Geschichten, bei denen spezifische Zeitmuster eine entscheidende Rolle spielen, und Ursache-Wirkungsketten, die den karmischen Fluß des Geschehens, d. h. die Historizität des Menschen, verdeutlichen.<sup>20</sup> Allerdings ist das zeitliche Geschehen nur insofern interessant, als es Möglichkeiten bietet, sich selbst zu transzendie-

<sup>18</sup> A. a. O. 11.

<sup>19</sup> Zu meinem Erfahrungsbegriff vgl. *M. v. Brück*, *Einheit der Wirklichkeit*. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1987<sup>2</sup>, 247ff.

<sup>20</sup> R. Panikkar hat mit guten Gründen vorgeschlagen, das *Karman*-Gesetz im Sinne der Historizität des Menschen zu begreifen. Vgl. *R. Panikkar*, *The Law of karman and the Historical Dimension of Man*, in: *Philosophy East and West* XXII, 1, Honolulu 1972.

ren, d. h. den Kreislauf der Geburten (*saṃsāra*) zu überwinden, Befreiung (*mokṣa*) zu erlangen und in die zeitlose Fülle (*pūrṇa*) einzugehen. Es gibt also in Indien von Anfang an ein spezifisches Zeitverständnis.

H. Nakamura hat darauf hingewiesen, daß die indischen Sprachen, vor allem das klassische Sanskrit, ein spezifisches Zeitverständnis nahelegen bzw. erzeugen.<sup>21</sup> So bevorzugt das Sanskrit den Nominalstil und löst Verben in Partizipien und Verbalnomina auf. Statt eines Adverbs wird der Akkusativ des Adjektivs für die adverbiale Funktion gebraucht, usw.. Selbst wo von der Vergänglichkeit (*anitya*) geredet wird, erscheint dieser Satz als ewiges Gesetz, das statisch ist. Ja, es gibt keinen gesonderten Begriff für „Werden“, da die Wurzel *bhū* sowohl unser abendländisches „werden“ als auch „existieren“ bedeuten kann, d. h. die temporale Struktur ist nur ein Attribut des Existierenden, das in sich ist und bleibt. Was die Vorsokratiker als Antithesen empfanden, kann man in Indien als zwei Aspekte desselben verstehen.

Dies sind allgemeine Beobachtungen, die eine Tendenz andeuten, ohne in sich schon historisch eindeutige Schlüsse zuzulassen, denn im einzelnen unterscheiden sich die philosophischen Schulen im Zeitbegriff durchaus, und es gibt diesbezüglich auch Entwicklungen in der indischen Philosophiegeschichte.

Wir wollen zunächst den Zeitbegriff in Sāṃkhya und Yoga kurz erörtern, um dann den Entwicklungen im Buddhismus größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Im frühen Sāṃkhya-System, das später praktisch alle indischen philosophischen Schulen erheblich beeinflussen sollte, findet sich noch kein ausgearbeitetes Zeit-Konzept, wohl aber im späteren Sāṃkhya-Yoga.<sup>22</sup> Zeit existiert, im Gegensatz zu Nyāya-Vaiśeṣika, nicht wirklich. Neben dem unveränderlichen und dem Prozeß rein zuschauenden geistigen Prinzip, *puruṣa*, macht die veränderliche *prakṛti* (das „Hervorgebrachte“, als zeitlich bewegtes aktives Prinzip aber *natura naturans* und *natura naturata* zugleich) zwar eine Evolution durch, aber hier handelt es sich nur um aufeinander folgende Ereignisse, von denen Zeit nicht abstrahiert werden kann. Zeit ist nur das Bindeglied zwischen Ereignissen oder markiert Phasen der *prakṛti*, sie ist nichts in sich selbst. Daß Zeit als von der Bewegung der kleinsten Partikel (*aṇū*) getrennte und eigene Wirklichkeit *erscheint*, ist eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins (*buddhinirmāṇa*).<sup>23</sup>

Im Yoga spricht man von dem Moment (*kṣaṇa*) als der kleinsten Einheit der Zeit. Die Zeit ist hier nicht die Wirkung einer Urnatur, sondern der Ablauf der ununterbrochenen Kette von Momenten, d. h. der unablässige Fluß solcher diskreter Momente erscheint dem Bewußtsein als Zeit. Die

<sup>21</sup> H. Nakamura, Time in Indian and Japanese Thought, in: The Voices of Time (ed. by J. T. Fraser), Amherst, 1981<sup>2</sup>, 77ff.

<sup>22</sup> H. Shankar Prasad, Time and Change in Sāṃkhya-Yoga, in: Journal of Indian Philosophy 12, 1984, 35.

<sup>23</sup> A.a.O. 39, vgl. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy I, Cambridge 1922, 311.

Substanz (*dharmin*) bleibt ewig dieselbe, sie manifestiert sich nur in verschiedenen Momenten in unterschiedlicher Weise. Die Wirklichkeit unterliegt also keinem wirklichen zeitlichen Wandel, sondern „Schwingungen der Weltstoffenergien“, wie J. W. Hauer treffend den Begriff *pariṇāma* übersetzt.<sup>24</sup> Der *puruṣa* als geistiges Prinzip ist von dieser Bewegung nicht betroffen, und der Yoga-Pfad besteht gerade darin, diese Unabhängigkeit des *puruṣa* von den *prakṛti*-Bewegungen zu erfahren, was Gewißheit und Überwindung jeder Angst vor der (scheinbaren) Vergänglichkeit zur Folge hat.

Patañjali's Yoga-Sūtra 4,12 macht deutlich, daß Vergangenheit und Zukunft im Wesen gegenwärtig sind und die Differenzen nur darin bestehen, daß bestimmte Charakteristika sukzessive erscheinen. „Wenn latente Eindrücke in ihrer Kraft bewußt werden, entwickeln sie sich zu einem Objekt der Erinnerung, und diesen Entwicklungsprozeß nennen wir Wandel. Die Wandlungen in der Welt der Erscheinungen sind grundsätzlich gleicher Natur.“<sup>25</sup> Wenn nun die Grenzen der Wahrnehmungskraft durch Meditation erweitert oder aufgehoben werden, können alle möglichen Kombinationen der Manifestationsmomente gleichzeitig in den Bereich der Wahrnehmung treten, die Zeitdifferenzen sind aufgehoben und „alles erscheint gegenwärtig“<sup>26</sup>.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur Modifikationen des zugrundeliegenden Substrats, und das wahre Wesen des Menschen besteht in einer transtemporalen unzerstörbaren Wirklichkeit, die in Meditation nach Loslösung vom Fluß der zeitlichen Modifikationen erfahren wird, so daß die durchaus real existierenden Dinge von einem meditativen Bewußtsein in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit erfahren werden.

Genau dies besagt die berühmte Definition des Yoga bei Patañjali (Sūtra 1,2), daß Yoga das Zur-Ruhe-bringen der Bewußtseinsbewegungen (oder -modifikationen) ist (*yogaḥ cittavṛtti nirodhaḥ*). Alle Funktionen und Inhalte des Geistigen werden mit dem zusammenfassenden Ausdruck *citta* bezeichnet. Er ist der Träger der *dharmas* oder modifizierten Bewegungen, die, angeregt durch die Außenwelt, innere Bewußtseinsimpulse und karmische Formationen (*saṃskāras*), d. h. in der Vergangenheit angesammelte Pragemuster für das Manifestationsgeschehen, eine falsche Welt des Werdens und Vergehens vorgaukeln und damit Leid verursachen. Während im Sāṃkhya einzelne Größen aufgezählt werden (*buddhi*, *ahaṃkāra* usw.), um das geistige Geschehen zu beschreiben, verweist der Yoga auf den einen *citta*, in dem alle Bewußtseinsvorgänge miteinander zusammenhängen. Das wahre Selbst oder den *puruṣa* aus der Verstrickung in die zeitliche Zersplitterung zu befreien, ist die Aufgabe des Yoga, ja jedes Menschen.

Die Yoga-Philosophie ist zweifellos vom Buddhismus beeinflusst, wenn Yoga-Sūtra 3,14 und Vyāsa's Kommentar dazu nahelegt, daß letztlich

<sup>24</sup> J. W. Hauer, *Der Yoga*, Stuttgart 1958, 278.

<sup>25</sup> *Swami Hariharananda*, *Yoga Philosophy of Patañjali*, Albany 1983, 368.

<sup>26</sup> A.a.O. 369.

alles aus jedem entstehen kann, weil alles miteinander zusammenhängt und von gleicher Substanz ist. Die Bewegung entsteht auf Grund einer bestimmten *causa efficiens*, wobei Raum, Zeit usw. nur Variationen der Wirkursache sind. Durch diese spezifischen Wirkursachen manifestiert sich das noch nicht Manifeste. Es entsteht also nichts Neues in der Zeit, sondern das Unmanifeste wird manifest. „Was gegenwärtig ist, wird direkt erkannt, und über das Vergangene und Zukünftige stellt man Mutmaßungen an, weil es noch nicht manifest ist. Die vergangenen und zukünftigen Eigenschaften eines Objekts sind vielleicht unendlich. Da eine innere Einheit aller Objekte besteht, können sich alle Dinge in jedes verwandeln.“<sup>27</sup> Es wird also deutlich, daß im Yoga nicht gesagt ist, daß die Zeit nur eine Bewußtseinsbewegung ohne ein Substrat oder eine Substanz ist. Die Substanz selbst ist insofern bewegt, daß sie ihre inneren Eigenschaften auf Grund von Ursachen manifestiert, sie bleibt aber dabei wesensmäßig die gleiche.

### III. Zeiterfahrung im Buddhismus

Vergänglichkeit (*anicca*) und Wandel im Fluß der sich ständig neu formierenden Daseinselemente (*skandha*) sind eine buddhistische Grunderfahrung. Leid (*duḥkha*) entsteht, wenn der Mensch seinem Bedürfnis nach Permanenz bzw. Anhaften an Beständigem nachgibt und sich dem Strom von Werden und Vergehen entgegenstemmt.

Wirklichkeit ist ein Netz von Erscheinungen. Die einzelnen Phänomene können nicht abstrahiert werden. Das Ganze des Prozesses aber transzendiert die einzelnen Bestimmungen, was auch auf die einzelnen Aspekte der Zeit zutrifft. Nāgārjuna bringt dies deutlich zum Ausdruck.<sup>28</sup> In den Worten von T. R. V. Murti<sup>29</sup>: Das Universum als Ganzes betrachtet ist das Absolute, als Prozeß betrachtet ist es die Erscheinungswelt. Hinsichtlich der Verursachung und Bedingtheit (die alle Erscheinungen konstituieren, die wir Welt nennen), handelt es sich um die Erscheinungswelt. Dieselbe Welt, wenn man Verursachung und Bedingung nicht im Blick hat, die Welt als Ganze bzw. *sub specie aeternitatis*, ist das Absolute.

Jede mögliche Ontologie der Zeit ist für Nāgārjuna, Candrakīrti und alle Mādhyamika-Philosophen keine Beschreibung der Wirklichkeit, sondern Ich-Projektion, die das Ich anwendet, um sich in Selbstdistanz zu objektivieren und zu erkennen. Während im späteren Hīnayāna die Kategorien eine gewisse Verdinglichung erfuhren, ist in der Mādhyamika-Analyse die Zeit eine Bewegungsform des Bewußtseins, das nichts Statisches finden kann.<sup>30</sup> Yogācāra fügt hinzu, daß erkennendes Bewußtsein und erkanntes Objekt voneinander abhängig sein müssen, daß Zeit als Bewußtseinsform welt-schaffend ist, ohne daß eine idealisti-

<sup>27</sup> A.a.O. 277.

<sup>28</sup> Nāgārjuna, Mādhyamika Kārikā 25, 9.

<sup>29</sup> T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, London 1980, 233.

<sup>30</sup> Āryadeva, Catuḥśataka 9, 5.

sche Reduktion daraus gefolgert werden müßte, weil auf der Ebene von Ursache und Wirkung (*pratītyasamutpāda*) tatsächliche Zeitstrukturen angenommen werden können. Es handelt sich aber nicht um eine einlinige Zeitrichtung, sondern um Entstehen in *gegenseitiger* Abhängigkeit, wo jede Wirkung wieder zur Ursache wird und alle Aspekte, also auch zeitliche Phänomene, gegenseitig voneinander abhängen. Zeit ist ein Faktor, der die Erscheinungen modifiziert sowie alldurchdringend und ewig sein muß, weil Zeit keinen Anfang haben kann, da jeder Anfang Zeit voraussetzt.

Diese Denkform wird besonders deutlich im Avatamsaka-Sūtra, das die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene lehrt.<sup>31</sup> Nicht nur die Mikro- und Makro-Räume durchdringen einander, sondern auch die Zeiten; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedingen einander gegenseitig. Denn die Erfahrung des gegenwärtigen Moments ist nichts als die bewußte Verarbeitung des eben vergangenen Eindrucks, d. h. der vergangene Augenblick wird dem Bewußtsein gegenwärtig in einem Prozeß, der diesem Augenblick zukünftig ist. Wahrnehmung des Vergangenen hängt ab von den Wahrnehmungsbedingungen in der Gegenwart.

Was die Vergangenheit *war*, ist dem Bewußtsein nicht zugänglich, was sie hingegen *ist*, hängt von Bedingungen ab, die ihre Zukunft sind. Alle drei Zeitaspekte sind aber, so lehrt das Avatamsaka-Sūtra, in sich unbegrenzt und daher nicht determiniert. Begrenzt sind die menschlichen Wahrnehmungsweisen deshalb, weil sie von Bedingungen, d. h. dem Zustand des Bewußtseins, abhängen.

Mit anderen Worten: In anderen Bewußtseinszuständen (wie in der Meditation oder im Traum) wird Zeit anders, nämlich in ihrer gegenseitigen Durchdringung oder Einheit, erfahren.<sup>32</sup> Zeit ist hier kein abstrakter Zahlenstrahl, der mit aufeinander folgenden Ereignissen gefüllt würde, sondern der gegenwärtige Augenblick vollkommener Wachheit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenfallen. Aber dieser „Augenblick“ ist nicht statisch, er bleibt nicht stehen, sondern bewegt sich fort und entfaltet ewig seine innere Dynamik. Es geht um eine *zeitewige Gegenwart*. Alle einzelnen Dinge und Ereignisse sind, was sie sind, aber sie erscheinen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Durchdringung.

Wenn dies so ist, können Welt und Gott, wie theistische Systeme sagen würden, oder *lokadhātu* (der Bereich der Unterschiede und des Leidens) und *dharmadhātu* (der unaussprechliche Bereich der Wahrheit), wie es im Buddhismus heißt, nicht zwei Welten sein, die einander ausschließen würden, sondern sie sind zwei Zustände des Bewußtseins, die in tiefer Kontemplation als einander durchdringend erfahren werden.

Das ganze Avatamsaka-Sūtra ist nichts anderes als eine Illustration dieser meditativen Erfahrung, wo alle Dinge – Länder, Berge, Flüsse, Blumen, Menschen, Wolken – als leuchtende Strahlengestalten erschei-

<sup>31</sup> Einige Texte aus diesem Sūtra sind übersetzt und kommentiert in: *M. v. Brück, Weisheit der Leere. Sūtra-Texte des indischen Mahāyāna-Buddhismus*, Zürich 1989.

<sup>32</sup> Vgl. *Th. Cleary, The Flower Ornament Scripture Vol. III*, Berkeley 1987, 7.

nen, die keinerlei Schatten werfen und wie das Licht alles durchdringen und erleuchten.<sup>33</sup> Die individuellen gewöhnlichen Wesen oder Zeitmomente verschwinden in dieser letzten Wahrheit (*nirvāṇa*) nicht, sondern werden vom Buddha-Licht durchdrungen. Dies ist aber kein fremdes Licht, sondern ihre eigene wahre Natur.

D. T. Suzuki<sup>34</sup> erläutert das Zeit-Paradox anhand einer Frage, die Subhūti im Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra so stellt: Wird Erleuchtung erlangt durch das Erwecken eines vorangehenden oder nachfolgenden Gedankens? Wenn durch einen vorangehenden, so geht das nicht mit einem nachfolgenden zusammen oder umgekehrt. Wenn es aber keine Übereinstimmung beider gibt, wie kann die Gesamtheit positiver Bewußtseinsformungen (*puṇya*) vermehrt werden? Ist Bewußtsein eine Abfolge von Gedanken, die zeitliches Nacheinander erscheinen läßt? Was aber verbindet die Gedanken, und wie kann ein einziger Erleuchtungsge-  
danke die ganze Kette durchdringen, wenn jeder Gedanke doch nur ein Moment ist?

Das Erleuchtungsbewußtsein kann nicht plötzlich neu auftreten, denn dann wäre es bedingt. Wäre es bedingt, könnten seine Grenzen immer weiter ausgedehnt werden, das heißt, es käme nie zur Ruhe bzw. vollkommene Erleuchtung wäre nicht erreichbar. So kann es weder Grade noch Stufen in der Erleuchtung geben. Sie kann nicht die Wirkung von etwas sein, weil dies jene zeitliche Bedingtheit implizieren würde.

Für Nāgārjuna ist darum *nirvāṇa* weder verloren noch wird es erlangt, es ist weder Auflösung noch Ewigkeit, weder zerstört noch geschaffen.<sup>35</sup> Die Raum- und Zeitunterscheidungen ereignen sich im Bewußtsein auf einer bestimmten Ebene, aber sie sind nicht absolut. In der Weisheit selbst gibt es weder Raum noch Zeit. Was also ist wirklich, und was ist Täuschung?

Der Mahāyāna-Buddhismus, und hier besonders die Prajñāpāramitā-Literatur<sup>36</sup>, gebraucht gern das Beispiel vom Mond, der sich im Wasser spiegelt. Wer nur auf die Spiegelung schaut, hält diese für wirklich, möchte sie mit den Armen umfassen und kann sie natürlich nicht be-greifen. Die Spiegelung ist die Welt der Unterscheidungen, die als solche wirklich ist, vergleichbar den magischen Gebilden eines Zauberers (*māyā*)<sup>37</sup>. Relativ gesehen (*saṃvṛti*) ist diese raum-zeitliche Existenzform real, und es ist nützlich, mit ihr entsprechend umzugehen. Man darf sich aber nicht daran hängen, weil die absolute Wirklichkeit anders ist, eben leer (*śūnya*) hinsichtlich der Substantialität der eben beschriebenen *saṃvṛti*-Ebene der Erfahrung, und dies ist der absolute Standpunkt (*pāramārtha*).

Nun darf man allerdings nicht in den Fehler verfallen, die Leere als

<sup>33</sup> D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (3rd series), London – New York 1953, 77.

<sup>34</sup> A.a.O. 270f.

<sup>35</sup> Nāgārjuna, *Mādhyamika Kārikā* 25, 5–6.

<sup>36</sup> Vgl. M. v. Brück, *Weisheit der Leere*.

<sup>37</sup> Suzuki, 245f.

Standpunkt zu begreifen, gleichsam die raum- und zeitlose Dimension zu substantialisieren und als „Bereich“ der Welt der Differenzierungen *gegenüberzustellen*. Nein, auch dieser „Standpunkt“ muß beständig als solcher überwunden werden, die Leere ist im zeitewigen Transzendieren selbst zu entleeren (*śūnyatāśūnyatā*), so daß die unbegreifliche Buddha-Natur (*buddhatvā*), die natürlich Nicht-Natur ist, manifest werden kann.

Nāgārjunas Dialektik ist der Versuch, diesen Prozeß analytisch zu vollziehen: es gibt keine Ontologie, sondern nur die Dekonstruktion aller vom Ich aufgebauten begrifflichen Konstrukte. Ich möchte folgenden Vergleich vorschlagen: Der Zusammenhang der beiden „Ebenen“ oder „Betrachtungsweisen“, der Differenzierung in der Zeit und der zeitlosen Transzendenz also, kann mit einem Einwegspiegel verglichen werden. Schaut man von der Bewußtseinsebene der Raum-Zeit-Differenzierung her, ist die Spiegelwand undurchdringlich und man sieht nur eine begrenzte, in sich selbst gespiegelte, raum-zeitlich differenzierte sowie in Subjekt und Objekt gesplante Wirklichkeit. Von der anderen Seite jedoch, also von der Bewußtseinsebene zeitewiger Gleichzeitigkeit und gegenseitiger Interpenetration des Räumlichen und Zeitlichen her, sieht man zwar noch diskrete Raum- und Zeitmuster, aber gleichsam im Medium des einheitlichen Stromes.

Für den Mahāyāna-Buddhismus bedeutet *śūnyatā* also nicht die Negation des Zeitlichen zugunsten der Zeitlosigkeit, sondern die Transzendierung der Dualität von Zeit und Zeitlosigkeit! Denn konzeptualisiert man *śūnyatā*, hat man sich schon wieder in einseitiger Weise an mentale Projektionen gehängt und das Ganze auf ein abstraktes Konstrukt reduziert.

*Śūnyatā* kann somit im Blick auf das Verständnis von Zeit in zweifacher Weise aufgefaßt werden: 1. als die Interrelationalität aller Zeitmomente, wie sie im Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*partītyasamutpāda*) angeschaut wird, sowie 2. als Jenseitigkeit gegenüber jeder möglichen Bestimmung.

Diese Anschauung wurde radikalisiert im chinesisch-japanischen Buddhismus und fand eine einzigartige Interpretation bei Dōgen Zenji (1200–1253), vor allem in seiner Idee von der „Einheit von Praxis und Erleuchtung“, also von zeitlich distinktem Weg und überzeitlicher Wahrheit. Er kritisiert die klassische (indische) evolutionistische Auffassung, die Buddhanatur sei eine Potentialität, die im Menschen allmählich entwickelt würde und irgendwann in der Zukunft voll manifest ist. Für ihn ist vielmehr die Buddhanatur zu jedem Zeitpunkt voll manifest, es geht um ein Gewahrwerden, nicht um ein Wachsen.<sup>38</sup>

Der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) ist für ihn weder eins noch vieles, weder hat er einen Anfang noch ein Ende. Er befindet sich weder im Menschen noch ist er jenseitig, weder spontan noch permanent. Er wird weder durch Bewußtseinsanstrengung noch durch einen Akt der Gnade Bud-

<sup>38</sup> Dōgen, Shōbōgenzō, Uji.

dhas erweckt, sondern wird bewußt in dem Moment, wo eine Resonanzschwingung des menschlichen Bewußtseins mit dem absoluten Bewußtseinsgrund bzw. spirituelle kosmische Kommunion stattfindet. Der Begriff *kannō-dōkō* kann als kosmische Resonanz aufgefaßt werden, wobei alle Wesen durch diese Schwingung miteinander kommunizieren.<sup>39</sup> Für Dōgen ist demzufolge die Zeit das absolute Jetzt (*nikon*), in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dem einzigen Ereignis der absoluten Bewußtheit erfaßt werden. Gegenseitige Identität des Existierenden und gegenseitige Durchdringung (*sōsoku-sōnyū*)<sup>40</sup> ist die Formel, mit der Gleichzeitigkeit als der wesentliche Ausdruck der Buddha-Natur dargestellt wird, sofern diese vollkommene Aktualität im Gegenwärtigen bedeutet. „Gegenwart“ ist dann nicht akkumulierte Vergangenheit, sondern die Bewußtheit *aller* Zeit.<sup>41</sup>

Dōgen's Position, daß alle Wesen die Buddhanatur (*buddhatvā*, jap. *bushshō*) sind (und sie nicht einfach *haben*), wirft ein bezeichnendes Licht auf sein Verständnis der Zeit: Alle Zeiten sind die Buddha-Natur.<sup>42</sup> Die Wesen sind nicht getrennt von der Buddha-Natur. So ist auch das zeitliche Ereignis nicht getrennt vom transtemporalen Grund. Dieser ist aber nicht „ewig“, sondern selbst impermanent, d. h. er erzeugt sich ständig selbst. Diese Impermanenz macht erst die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene, auch des je zeitlichen Augenblicks, möglich.

Zeit wird also für Dōgen in der Zen-Erfahrung nicht aufgelöst, im Gegenteil: sie kommt zu ihrer wahren Erfüllung im vollkommenen Gegenwärtigsein, das auf der Grundlage der gegenseitigen Durchdringung alle Zeitmomente umfaßt.

#### IV. Zeiterfahrung in der christlichen Mystik

Es ist offenkundig, daß wir hier nicht „die“ christliche Mystik behandeln können, weil die Unterschiede groß sind. Dennoch gibt es auch hier relativ konstante Grundmuster. An einem Beispiel soll ein christlicher Beitrag vorgestellt werden, am Buch *De visione Dei* von Nikolaus von Kues, der, in neuplatonischer Tradition stehend, die ihm über Augustinus und Dionysius Areopagita vermittelt ist, einen glänzenden Beitrag zu unserem Thema aus abendländischer Sicht leistet.

Zunächst einige Bemerkungen zu Augustinus, der wie kaum ein anderer in der Spätantike die Unlösbarkeit des Rätsels der Zeit empfunden hat und diesem Erstaunen Ausdruck verleihen konnte. Im 10. und 11. Kapitel der *Confessiones* beschreibt er zunächst Funktion und Wesen des Gedächtnisses, woraus sich die Frage nach dem Wesen der Zeitmodi ergibt.

<sup>39</sup> Dōgen, Shōbōgenzō, Hotsu Bodai-shin. Die erste Übersetzungsmöglichkeit (kosmische Resonanz) wird von *Hee-jin Kim*, Dōgen Kigen – Mystical Realist, Tucson 1980, 156, vorgeschlagen.

<sup>40</sup> Für eine detaillierte Darstellung dieses Konzepts bei Dōgen vgl. Kim, 187.

<sup>41</sup> Dōgen, Shōbōgenzō, Uji.

<sup>42</sup> Dōgen, Shōbōgenzō, Uji. Vgl. *M. Abe*, Dōgen on Buddha Nature, in: *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, 61ff.



Zeit ist für ihn eine meßbare Ausdehnung. Aber Ausdehnung wovon? Er kommt zu dem Ergebnis, daß die geschöpflichen Dinge der *anima* bzw. dem wahrnehmenden Bewußtsein als vergangene, gegenwärtige und zukünftige erscheinen.<sup>43</sup> An und für sich kommen ihnen diese Eigenschaften nicht zu. Die Zeit ist mit der Schöpfung gegeben, d. h. Gott und die Erkenntnis Gottes ist jenseits der Zeit, wenn nicht Gott dem Wandel der Zeit unterworfen sein sollte, was für Augustinus undenkbar ist. Augustinus schreibt somit das Zeitvermögen dem erkennenden Bewußtsein zu, das in der *memoria* nun aber die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren kann. Außerhalb der *memoria* des Menschen ist nur das jeweilige Jetzt.<sup>44</sup>

Nikolaus von Kues' wichtige mystische Schrift *De visione Dei* stammt aus dem Jahr 1453 – im gleichen Jahr erobern die Türken Konstantinopel, was den politisch abgewogen urteilenden Kusaner an den Rand der Verzweiflung bringt. Er will Einheit und Frieden. So entwirft er „die Utopie des Gesprächs der Weisen der Völker“<sup>45</sup>.

Die Doppeldeutigkeit des Titels *De visione Dei* ist bewußt gewählt, er kann als objektiver und subjektiver Genitiv verstanden werden, d. h. als die Schau, die der Mensch von Gott hat bzw. als die Schau, die Gott selbst hat. Beides fällt letztlich in Gott zusammen, was auch heißt, daß Vielheit und Einheit, Zeitlichkeit und Ewigkeit in Gott zusammenfallen, was Nikolaus bekanntlich mit dem berühmten Wort von der *coincidentia oppositorum* ausgedrückt hat.

Gott selbst ist in seiner Einheit aber auch jenseits der Koinzidenz.<sup>46</sup> Gottes Auge spiegelt alle Wesen wider. Da sein Auge unendlich und nicht, wie das menschliche, durch räumliche Koordinaten begrenzt ist, sind in Gottes Schau alle Wesen zu allen Zeiten in Gleichzeitigkeit vereint. Da Gottes Sehen sein Sein ist, insofern Sein und Haben in Gott zusammenfallen (*habere tuum est esse*)<sup>47</sup>, handelt es sich nicht um eine sekundäre oder gewordene Gleichzeitigkeit, sondern um das Wesen der Wirklichkeit überhaupt, denn außerhalb Gottes ist nichts (*extra igitur te, domine, nihil esse potest*).<sup>48</sup> Nikolaus schreibt:

Da aber dein Blick Auge ist, d. h. lebendiger Spiegel, sieht er in sich alles. Ja, weil er der Grund alles Sichtbaren ist, umfaßt und sieht er alles im Grunde und im Sinne von allem, d. h. in sich selbst. Dein Auge, Herr, nimmt ohne sich nach verschiedenen Richtungen zu wenden den Weg zu allem. Unser Auge wendet sich jeweils einem Gegenstande zu, und zwar deshalb, weil unser Blickvermögen nur in einem Winkel von begrenzter Größe sieht. Der Sehwinkel deines Auges aber, Gott, ist

<sup>43</sup> Für eine Kritik seiner Auffassung, daß kein ausgedehntes Ereignis gegenwärtig sein kann, weil es in jedem Augenblick zugleich seine Vergangenheit und Gegenwart ist, vgl. A. Loizou, *The reality of time*, Aldershot 1986, 45ff.

<sup>44</sup> *Augustinus*, *Confessiones* 11, 14, 17ff, zit. nach F. Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen 1962, 23ff.

<sup>45</sup> K. Jaspers, Nikolaus Cusanus, München, 1964, 66.

<sup>46</sup> E. A. Wyller, Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee, in: MFCG 15, Mainz 1982, 117ff.

<sup>47</sup> Nikolaus von Kues, *De visione Dei*, 8, 32, 1–2, (Ausgabe J. Hopkins).

<sup>48</sup> A.a.O. 9, 36, 12.

nicht so oder so groß, sondern unendlich; ist er doch auch ein Kreis, ja unendliche Kugel, weil dein Blick das gleichsam sphärische und das unendlich vollkommene Auge ist. Es blickt also alles sowohl im Umkreis wie aufwärts und abwärts zugleich.<sup>49</sup>

Gott ist in seiner Wahrnehmung, und das heißt, wie wir oben sahen, in seinem Sein, allem Geschehen gleich nahe. Gleichzeitig macht Nikolaus deutlich, daß Wahrnehmung von der Bewegung des Beobachters abhängt, wodurch das Zeitproblem explizit eingeführt wird.

Nikolaus wählt das Beispiel einer Ikone, die den Betrachter anschaut, auch wenn er sich an ihr entlangbewegt.<sup>50</sup> Ein anderer Betrachter, der bewegungslos steht oder sich in eine andere Richtung bewegt, spürt die Augen der Ikone ebenfalls auf sich gerichtet. Der in Bewegung befindliche Beobachter meint, die Augen bewegten sich mit ihm; der ruhende Beobachter meint, die Augen auf sich ruhend zu wissen. So ist Wahrnehmung abhängig von der Bewegung. Der Blick der Ikone gleicht dem Sehen Gottes. Da Gott an allen Orten gleichzeitig ist und ihm unendliches Sehen zukommt, was nicht eine quantitative Vermehrung relativen Sehens sondern Ausdruck der Unendlichkeit ist, teilt sich diese Unendlichkeit in jedem Augenblick an jedem möglichen Ort mit, ohne ihn zu verändern: Gott ist allen Dingen zu ein und derselben Zeit gegenwärtig, und zwar als Ganzer.<sup>51</sup> Gott bewegt sich mit den Bewegten, ruht mit den Ruhenden, zeitigt sich im Zeitlichen und ist somit bewegt und in Ruhe zugleich (*tu, domine, stas simul et moveris, progredieris simul et quiescis*)<sup>52</sup>; ebenso gilt aber, daß Gott weder Ruhe noch Bewegung ist (*neque stas neque progredieris*)<sup>53</sup> – man hört mit Vergnügen Nāgārjuna sprechen –, d. h. Gott ist zeitewig derselbe. Er sieht alle Dinge gleichzeitig in ein und demselben Augenblick (*omnia igitur et singula simul tu, domine, vides*).<sup>54</sup> Nikolaus gebraucht noch einen anderen Vergleich, der sein mystisches Zeitverständnis veranschaulicht:<sup>55</sup> Schlägt man ein Buch auf, so erscheint der Gesamthalt einer Seite verschwommen und unklar. Um ihn wahrzunehmen, muß man jedes einzelne Zeichen, Silbe und Wort nacheinander lesen und erfassen. Gott nimmt hingegen die Ganzheit der Seite in ihrer Differenzierung gleichzeitig wahr – man denke an das Hologramm –, ohne daß dabei Zeit vergehen würde. Wenn nun aber zwei Menschen gleichzeitig eben diese Seite in unterschiedlicher Geschwindigkeit lesen, so liest Gott doch mit ihnen mit in eben dieser je eigenen Geschwindigkeit, d. h. Gott scheint in der Zeit zu lesen (*videris in tempore legere*). Überzeitlich aber (*supra tempus*) ist alles gleichzeitig für Gott. Er hat schon immer gleichzeitig und in Ewigkeit alle Bücher gelesen und liest sie doch auch sukzessive in der geschöpflichen Temporalität, ohne dadurch

<sup>49</sup> A.a.O. 8, 32. Übersetzung von E. Bohnenstaedt, Leipzig 1944.

<sup>50</sup> A.a.O. 9, 34, 2; 9, 37, 10ff.

<sup>51</sup> A.a.O. 9, 37, 9–11: *omnibus illis simul et semel et cuilibet totus ades, domine*.

<sup>52</sup> A.a.O. 9, 37, 7.

<sup>53</sup> A.a.O. 9, 37, 13.

<sup>54</sup> A.a.O. 9, 37, 4.

<sup>55</sup> A.a.O. 8, 31.

veränderlich zu werden, denn Gott ist unveränderlich und feststehende Ewigkeit (*non mutabilis, fixa aeternitas*).

Ewigkeit schließt aber Zeit nicht aus, sie scheint sich mit der Zeit mitzubewegen, obwohl Bewegung unter dem Blickwinkel der Ewigkeit Ruhe ist. Gott also ist zeitlich bedingte Immanenz und transtemporale Transzendenz zugleich und bleibt dabei der eine zeitewige Gott. Es handelt sich um zwei Betrachtungsweisen, wobei wir den Fokus so oder so richten können und doch dabei das Objekt nicht verändern. Gott und Welt, mystische Einheitserfahrung der Gleichzeitigkeit und diskursive Temporalität, Transzendenz und Immanenz befinden sich in dieser Polarität oder Nicht-Zweiheit.

Gott ist die Essenz der Wesen, die den bedingten Wesenheiten gewährt, was sie sind.<sup>56</sup> Er ist das Zentrum, aus dem sich die Welt expliziert (*explicatio*), wobei die Gegenbewegung der Implikation (*implicatio* oder *complicatio*) die Welt zur *unio* mit Gott bringt. Die *explicatio* besagt, daß Gott in allen Wesen und Zeitmomenten existiert, die *complicatio* besagt, daß alle Wesen und Zeitmomente in Gott existieren.<sup>57</sup> Explikation und Implikation sind aber nicht äquivalent, denn alles, was von Gott expliziert ist, ist in ihm implizit, aber nicht alles, was in Gott implizit ist, wird als Welt expliziert.<sup>58</sup> Obwohl das Transzendente in der Immanenz ist, bleibt es das Transzendente gegenüber jeder möglichen Immanenz. Obwohl die Ewigkeit in der Zeit, d. h. mit jedem Zeitmoment mitgeht und gegenwärtig ist, kann die Summe der Zeitmomente niemals die Ewigkeit sein. Bewegung, Ruhe, Gegensatz, alles was sprachlich formulier- und wahrnehmbar ist, folgt auf diese Unendlichkeit<sup>59</sup>, ist gleichsam abgeleitet auf Grund der menschlich begrenzten Erkenntniskraft.

Die Einheitsmetaphysik des Nikolaus bedeutet nicht, daß die Vielheit der Welt in ihrer Zeitlichkeit eine untergeordnete Emanation aus dem Einen wäre wie bei Plotin, für den es eine Bewegung von den Seienden zum Einen hin, nicht aber eine Bewegung des Einen zu den Seienden hin gibt. Bei Nikolaus hingegen liegt das Schwergewicht auf der absoluten Priorität des Handelns Gottes am Menschen, d. h. es ist das Eine, was sich selbst in die Vielheit hineinbewegt und zeitigt.

Ich möchte noch den Text zitieren, der das eben Gesagte im Blick auf die Frage nach Zeit und Zeiterfahrung in der Mystik des Nikolaus von Kues wohl am deutlichsten zum Ausdruck bringt:

Von allen Kreaturen kannst du gesehen werden und alle siehst du: dadurch, daß du alle siehst, wirst du von allen gesehen. Anders können die Kreaturen nicht sein, durch dein Sehen sind sie ... das Sein der Kreatur ist dein Sehen und Gesehenwerden zugleich. ... O unendliche Kraft! Dein Denken ist dein Reden; du denkst den Himmel und er ist, wie du ihn denkst; du denkst die Erde, und sie ist, wie du sie denkst. – Doch zum Verwundern bist du, mein Gott! Du redest und denkst *einmal*; wie kommt es dann, daß nicht alles gleichzeitig, sondern vieles in zeitli-

<sup>56</sup> A.a.O. 9, 36, 10: *es igitur essentia essentiarum, dans contractis essentiis ut id sint quod sunt.*

<sup>57</sup> Es wäre völlig verfehlt, Niklaus des Pantheismus zu verdächtigen.

<sup>58</sup> *De docta ignorantia* I,22.

<sup>59</sup> *De visione Dei*, 9, 37, 19.

chem Nacheinander existiert? Wie kommt so Verschiedenes aus einem Gedanken? ... dein Gedanke ist die einfachste Ewigkeit selbst. ... Was uns daher als Nacheinander erscheint, ist keineswegs *nach* deinem Gedanken, der die Ewigkeit selbst ist. Dein einiger Gedanke umfaßt alles und jedes in sich, dein einiges Wort kann nicht vielfach, entgegengesetzt, veränderlich sein. ... Denn in der Ewigkeit, in der du denkst, koinzidiert alles zeitliche Nacheinander in dem Jetzt der Ewigkeit. Es gibt daher keine Vergangenheit oder Zukunft, wo Zukunft und Vergangenheit mit der Gegenwart koinzidieren.<sup>60</sup>

Zeit ist in der Ewigkeit und Ewigkeit in der Zeit.<sup>61</sup> Beide Betrachtungsweisen durchdringen einander, wie das Beispiel der Ikonenbetrachtung darlegt und wie es heute oft am Hologramm dargestellt wird, bei dem das Ganze jeweils im Teilaspekt gegenwärtig ist. Weder das Ewige ist absolut noch die Bewegung, noch sind beide identisch. *Sub specie Dei*, wir können sagen *pāramārthika*, erscheint die gleichzeitige Einheit, das Jetzt, das alles umfaßt. Aber dieses Jetzt ist nicht abstrakt, sondern *ist, indem es sub specie hominis*, wir können sagen *saṃvṛti* oder *vyāvahārika*, die Evolution und Differenzierung ermöglicht, aktualisiert und erhält. Die Mystik kommt über diese Komplementarität nicht hinaus. Nikolaus von Kues macht sie zum Prinzip seiner dialektisch-mystischen Theologie.

## V. Abschließende Überlegungen

### 1. Zeit und *karman*

Eines der Grundprobleme der überzeitlichen mystischen Einheitsschau ist das Verständnis der Kreativität. Wenn alles in Gott implizit ist, wenn es nicht nur Kausalität gibt, sondern die Gleichzeitigkeit aller möglichen Ereignisse, wenn Aktualisierung die Explikation dessen ist, was auf anderer Ebene bereits *ist*, ergibt sich die Frage, ob es Kreativität geben kann, die zu irgendeiner Art von Entwicklung führt.

*Karman* bedeutet die vollkommene Interrelationalität aller Ereignisse und Dinge. Obwohl *karman* keinen Anfang hat, hat es ein Ende. Wenn die wahre Natur des Wesens der Wirklichkeit, die Buddhaschaft (*buddha-tvā*) verwirklicht ist als die wahre Natur des eigenen Bewußtseins, hat sich der karmische zeitliche Kreislauf erschöpft.

Was wir als karmische Notwendigkeit und damit auch als zeitlich bedingte und bedingende Struktur erfahren, ist in Wirklichkeit der gewordene Charakter einer spezifischen Situation, oder eine Gewohnheit, die durch Wiederholung geformt ist, also Zeiterfahrung beschreibt.

<sup>60</sup> A.a.O. 10, 41, 8–10, 43, 18.

<sup>61</sup> K. Jaspers, 122, faßt des Kusaners Denken in bezug auf die Zeitlichkeit und Transtemporalität der Welt in ihrem Ursprung aus Gott so zusammen: „Die Welt selber ist als Veränderung keine zeitliche Entwicklung mit Ursprung und Ziel. Sie hat ihr wesentlich gleich bleibendes Dasein zwischen Schöpfung und Weltende. Die Chiffren von Schöpfung und Weltende lassen die zeitfreie Wirklichkeit der unendlichen Ewigkeit spüren, in der alle Zeitlichkeit, die zeitlich weder Anfang noch Ende hat, aufgehoben ist.“

Kreativität ist der Durchbruch durch die Muster der Wiederholung und Notwendigkeit (oder Gewohnheit), also das, was *karman* überwindet. Nach D. Bohm gibt es eine Tendenz, daß das Universum neue Formen ausprobiert<sup>62</sup>, d. h. es ist seine Natur, kreativ zu sein. Damit haben wir eine Polarität von Stabilität und Kreativität, die für die Bewegung im Ganzen des Universums verantwortlich ist. Bohm nennt diese Ganzbewegung, die dem Universum zugrunde liegt und sich in jeder seiner Formen zugleich ausdrückt, *holomovement*. Die Wirklichkeit ist Prozeß. Ein Prozeß kann beschrieben werden als strukturierte Veränderung, die Stabilität impliziert und Einheit wie Teilung als ihre Pole hat. Bohm spricht von einer impliziten und einer expliziten Ordnung<sup>63</sup> (eine Terminologie, die an Nikolaus von Kues erinnert), wobei *holomovement* die fortwährende Implikation wie Explikation seiner eigenen Formen ist. Die Beziehung von expliziter und impliziter Ordnung wird durch das Kontinuum von Projektion und Injektion in beiden Richtungen gekennzeichnet. Es handelt sich also um Einheit und Verschiedenheit oder Ganzheit und Individuation in der Dynamik einer polaren Einheit. Das ist ein Konzept, das dem der beschriebenen mystischen Traditionen nahe kommt.

## 2. Mystische Einheitserfahrung und Bewegung

Raum und Zeit sind Aspekte der zugrunde liegenden Bewegung. Zeit als Beziehung zwischen bewegten Gegenständen im Raum ist an das Phänomen der Geschwindigkeit gebunden. Die Beziehung von Zeit und Geschwindigkeit hängt aber von den logischen koordinierenden Operationen ab, die Bewegungen verschiedener Objekte vergleichen, was nicht nur individuell und situationsgemäß verschieden, sondern beim Menschen auch entwicklungsgeschichtlich bedingt ist, wie Piaget gezeigt hat. Nach unserer Analyse verschiedener mystischer Traditionen können wir hinzufügen, daß auch der Faktor des Bewußtseinszustandes eine entsprechend bedingende Funktion für die Zeiterfahrung darstellt. Der Bewegungszustand des Beobachters ist verantwortlich für die Änderung des Zeitbegriffs, und Nikolaus von Kues' Ikonenmetapher macht deutlich, daß unterschiedliche Bewußtseinszustände verschiedene Bewegungszustände bedeuten können, wobei der mystische Bewußtseinszustand vielleicht einer Ganzbewegung zu vergleichen wäre, die in sich ruht, indem sie sich rhythmisch selbst erzeugt. Aber auch geistige und kulturelle Bewegungen, Bewegungen der Sprachstruktur etwa, die Folgen für den Bewußtseinszustand haben, sind Determinanten für die je spezifische Zeiterfahrung des Individuums bzw. einer ganzen Kultur.

Die in verschiedenen mystischen Traditionen vorkommende Erfahrung der Zeitewigkeit wäre die Erfahrung der vollkommenen Harmonie mit allem und in allem, ein überzeitliches „Zeiterlebnis“, in dem es keine Spannung mehr gibt, weil kein Gegenrhythmus den Rhythmus des Ganzen, in den sich der Mystiker vollkommen eingeschwungen hat, relati-

<sup>62</sup> D. Bohm, *Nature as Creativity*, in: *ReVision*, Fall 1982, 37.

<sup>63</sup> D. Bohm, *Wholeness and Implicate Order*, London 1981<sup>2</sup>.

viert, zerschneidet und dann an einem anderen Zeiterleben meßbar macht. Aus diesem Grunde gibt es für die Erleuchteten keine Zeit. Sie sind in vollkommener Gleichzeitigkeit mit dem Ganzen.

Dieses gleichzeitige Sehen bzw. das Sehen des Ganzen ist Ziel der Mystik. Dennoch wird in vielen mystischen Traditionen die Zeit und Zeiterfahrung nicht als überflüssig oder als trügerischer Schein verworfen. Zeit ist eine Entfaltung von Struktur, Potenz<sup>64</sup> oder rhythmischer Selbstbewegung bzw. eine Kontraktion des Zeitewigen, wie wir mit Nikolaus sagen können.

Dōgen, so hatten wir gesehen, hat eine Intuition von der universalen Resonanz oder der Resonanz des Universalen. Für ihn ist dies aber nirgend anders als in der ganz konkreten Erscheinung gegeben. Die Zeit ist demnach das absolute Jetzt, das „Nun“ eines Meister Eckhart, in dem das Faktische der Vergangenheit und das Mögliche der Zukunft in einem einzigen Moment der Gegenwärtigkeit von geeinter Bewußtheit verschmelzen. *Gegenwart* ist dann nicht das Produkt der Vergangenheit, sondern das Gewahrwerden aller Zeit im zeitewigen Jetzt.

### 3. Ganzheit und Differenzierung

Wir leben im Jetzt. Aber das Jetzt ist dimensionslos. Wäre die Vergangenheit völlig bekannt, was für die vollkommen Erleuchteten im Buddhismus geltend gemacht wird, so wäre auch die Zukunft bekannt. Warum? Das gleichzeitige Bewußtsein aller vergangenen Ereignisse ist das Gewahrwerden der expliziten Möglichkeiten des Universums, also seiner Aktualität. Zukunft ist die Potentialität oder Wahrscheinlichkeit, in der Explikationen der Wirklichkeit Ereignis werden können. Wird die Vergangenheit vollkommen erkannt, sind diese Explikationen enthalten. Denn sie sind keine Potentialitäten mehr, insofern sich hier Potenz zu Akt wie Impuls zu Resultat verhalten. Karmische Samen (*bīja*) sind nur dann Bildungen karmischer Notwendigkeit, wenn sie nicht explizit geworden sind, wenn sie also mit Notwendigkeit ihre eigene Energie in Bewegung oder Handlung umsetzen müssen. Ist dies geschehen, kann man von einer Aufhebung der karmischen Potentialität sprechen, d. h. die Zukunft hat sich als Explikation der Vergangenheit in karmischen Mustern zum Gegenwärtigsein entfaltet.

Deshalb kennt der Buddha nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft, d. h. er kennt nicht eigentlich diskrete Zeiten, sondern ist sich der vollkommenen Ganzheit der Einheit des zeitlichen Geschehens im Punkt der Gegenwart bewußt.

Die Gegenwart ist aber dann kein Punkt, der gleichsam von zwei Seiten, nämlich der Vergangenheit und der Zukunft, begrenzt wäre, sondern das vollkommene Gegenwärtigsein in jedem möglichen Punkt der auch als zeitliches Kontinuum erfahrenen Wirklichkeit. Das Erwachen zu diesem Gegenwärtigsein ist die Erleuchtung (*buddhatvā*).

<sup>64</sup> S. Watanabe, *Time*, 562f.

Die Erfahrung des zeitlichen Kontinuums in der relativen Ordnung der Kausalität und die Gleichzeitigkeit, gegenseitige Durchdringung oder Leere in bezug auf inhärente Existenz jedes möglichen Koordinatenpunktes in der Raum-Zeit-Struktur sind zwei einander bedingende Betrachtungsweisen – in buddhistischer Terminologie die absolute (*pāramārtha*) und die relative (*saṃvṛti*). Beide sind notwendig zur Beschreibung der menschlichen Erfahrung. Sie sind nicht ineinander auflösbar. Beide als Einseitigkeiten genommen spalten das Bewußtsein in verhängnisvoller Weise.

Das Formlose ist in Form<sup>65</sup>, das Absolute ist im Relativen, das Wunderbare im Gewöhnlichen, der Vater im Sohn, der Duft des Veilchens ist in meinem Herzen, mein Herz ist im Gesang dieses Rotkehlchens – und umgekehrt. Diese Sätze weisen auf das mystische „in“ hin, das man in vielen Traditionen finden kann. Vielleicht ist dieses „in“ eine der entscheidenden Koinzidenzen der mystischen Traditionen, die wir hier dargestellt haben. Es ist *die* Erfahrung des Menschen *in* Gott bzw. im Absoluten, und gleichzeitig im sinnlich ganz Konkreten. Sie transzendiert den zeitlich-evolutionären Aspekt der Bewußtseinerfahrung in eine zeitewige Resonanz, die „in allen Welten aller Buddhas zu allen Zeiten“ widerhallt.

Wirklichkeit ist auf Grund der Interpretation der hier vorgestellten mystischen Einheitserfahrungen eine Selbstdifferenzierung, die in sich ganz bleibt und darum undifferenziert ist. Das bezeichnet man im Buddhismus mit Leere (*śūnyatā*). Ein funktionales Äquivalent dafür im Christentum scheint mir das Symbol der Trinität zu sein:<sup>66</sup>

Der zeitlich erfahrende Mensch partizipiert vollkommen an dieser Dynamik, die Gott *ist*, indem es für den Mystiker ein ewiges Verschmelzen in Gott hinein gibt, wie auch umgekehrt Gott ewig in den Menschen hinein verschmilzt. Der Mensch wird aber dabei nicht in eine undifferenzierte Identität aufgesogen (obwohl es auch diese Schulen gibt, wie z. B. einige Richtungen im Advaita Vedānta).

„Klares Licht“ (Sanskrit *ābhāsvarā*, Tibetisch *'od gsal*), so sagt der tantrische Buddhismus, ist der Grund am Anfang und am Ende, die zeitewige Gleichzeitigkeit.

Der Weg des Mystikers besteht darin, zu dieser Erfahrung zu erwachen.

<sup>65</sup> Die Formulierung des Herzsūtra, auf die sich mein Kommentar bezieht, lautet: *rūpaṃ śūnyatā śūnyatāiva rūpaṃ*, Form ist Leere und Leere ist Form. Das „in“ darf also nicht als Kongruenz zweier räumlich getrennter Bereiche verstanden werden, sondern es deutet eine *Bewußtseinerfahrung* an, die das erkenntnismäßig vorher Getrennte nun in seiner wesensmäßigen Einheit sieht, ohne daß die Differenz, die auf anderen Bewußtseinssebenen auftritt, ausgelöscht wäre.

<sup>66</sup> Dies habe ich ausführlich erörtert in: *M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit*, München 1987<sup>2</sup>, 213ff.